مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و دوم، شمارهٔ پیاپی ۸٤/۱،
بهار و تابستان ۱۳۸۹، ص ۱۸٤-۱۵۳

بررسی نسبت میان پوشش بانوان و استحکام خانواده در آموزه‌های دینی*

سعید نظری توکلی
استادیار دانشگاه فردوسی مشهد
Email: sntavakoli@ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

قرار گرفتن مرد و زن در کنار یکدیگر و تشکیل خانواده با انگیزه های مختلفی صورت می پذیرد که یکی از آن ها تأمین نیازهای جنسی است؛ اما قرآن کریم با استفاده از واژه «سکون»، ضمن ارتقای منزلت خانواده، هدف والاتری را برای آن در نظر گرفته است. هرچند آرامش همراه با «مودّت» و «رحمت» خود بخود سلامت روانی خانواده را به دنبال دارد، ولی پیوند گسست‌ناپذیر خانواده و جامعه سبب می شود سطح سلامت هریک، ارتباط مستقیمی با سطح سلامت دیگری داشته باشد. از این رو، قرآن با تنظیم روابط زن و مرد در بیرون از محیط خانواده و ضروری دانستن استفاده از پوشش برای بانوان، کوشیده است با کاهش زمینه تحریک های جنسی، آشفتگی های روانی افراد جامعه و به دنبال آن، زن و مرد را به کمترین میزان ممکن رسانده، از تزلزل بنیان خانواده جلوگیری کند. در این مقاله تلاش شده است تا رابطه میان رعایت پوشش از سوی بانوان و استحکام خانواده به اثبات رسانده شود.

کلید واژه‌ها: خانواده، سلامت روانی، محرک‌های جنسی، پوشش.

---

* . تاریخ وصول:۱۳۸۸/۰٤/۲۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۸/۰۸/۱۲.

پیشگفتار

هنگامی که از نیازهای جنسی سخن می‌گوییم، از واقعیتی گفتگو می کنیم که نـه تنها وجود آن شرم آور نیست، بلکه تلاش بـرای تـأمین آن، ضـروری و حتـی مقـدس اسـت. تردیـدی نیسـت کـه بـرآورده شـدن ایـن نیـاز، از جملـه مهـم‌تـرین عوامـل شکل‌گیری‌خانواده و استمرار آن است. در میان آموزه‌های دینی، ضـمن توجـه بـه ایـن خواسته طبیعی و به رسمیت شناختن حق تأمین آن، قوانینی وجود دارد کـه مـی‌کوشـد ورود مردان و زنان فاقد همسر را به این کانون اجتماعی سرعت بخشد.

از این رو، با وجود قوانین سخت گیرانه در چگونگی روابط مرد با زنان نامحرم، به مرد اجازه داده شـده اسـت پـیش از ازدواج و در مقـام همسـریابی بـه زیبـایی‌هـای همسرآینده خود تا حدی متعارف بنگرد و بـه زن نیـز ایـن اجـازه داده شـده اسـت آن زیبایی‌ها را در معرض دید وی قرار دهد (ر.ک: رشید پور، ص۹٤ـ۹٦ و ۱۰۰ـ۱۰۵).

در همین راستا، زیبایی ظاهری تا بـه آن‌جـا اهمیـت پیـدا مـی‌کنـد کـه یکـی از ملاک‌های انتخاب همسر قلمداد شده، داشتن همسری زیبا نشانه‌ای از سعادت و مـلاک فضـیلت بـه حسـاب آمـده اسـت (کلینـی،۳۳۵/۵، شـماره۷ و ۳۲٤، شـماره٤؛ لیثـی واسطی،ص۲۲۸).

انگیزه‌های عاطفی ـ روانی در تشکیل خانواده

صرف نظر از تأمین نیازهای جنسی، هدف‌های دیگری نیز برای تشکیل خـانواده می‌توان تصور کرد، همچون: بقا و تربیت نسل، مشـارکت در زنـدگی مـادی و معنـوی، برطرف شدن نیازهای اقتصادی، کسب قدرت و منزلـت اجتمـاعی(ر.ک: کاهـانی‌مقـدم، ص۳۷۲)؛ اما قرآن کریم در دو آیه ۱۸۹ سوره اعراف و ۲۱ سـوره روم مسـألهٔ آفـرینش مرد و زن و پیوند میان آنها را مورد بررسی قرار داده، از تأمین نیازهای عاطفی ـ روانـی زن و مرد به عنوان هدف از آفرینش آنها یاد کرده است: «هُـوَ ٱلَّـذِی خَلَقَكُـم مِّـن نَّفْـس

وَحِدَة وَ جَعَلَ مِنهَا زَوْجَهَا لِيَسكُنَ الَيهَا» (اعراف،۱۸۹/۷)، «وَ مِنْ ايَتِهِ اَنْ خَلَقَ لَكم مِّن اَنفُسِكُمْ اَزْوَجاً لِّتَسكُنُوا الَيْهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكم مَّوَدَّةً وَ رَحْمَةً انَّ فى ذَلِك لآيات لِّقَوْم يَتَفكَّرُونَ» (روم، ۲۱/۳۰).

آن گونه که ملاحظه می‌شود، خداوند در این دو آیه از این واقعیت سخن به میان‌آورده است که از یک نفس، همسر آن آفریده شده تا به سکونت برسد: (لِيَسكُنَ الَيهَا)، (لِتَسكُنُوا الَيْهَا).

در بررسی محتوایی «سکون» توجه به دو نکته ضروری است:

اول: معناشناسی سکون

در متون تفسیری برای «سکون» سه معنای اصلی بیان‌شده است: انس یافتن (طوسی،۵۱/۵)، الفت پیدا کردن (محلّی، بی‌تا، ص۲۲۳)، پناه آوردن (ابن جوزی،۱٤۷/٦)؛ افزون بر این، برخی از مفسران به دو معنای ترکیبی نیز اشاره کرده‌اند: انس و اطمینان پیدا کردن (طبرسی،۱٤۱۸ ،۷۲۹/۱؛ قرطبی،۱٤۰۵ ،۳۳۷/۷)، انس پیدا کردن و پناه آوردن (ابن جوزی،۱٤۰۷، ۲۰٤/۳)، اما به نظرمی‌رسد با توجه به کاربردهای مشابه آن در قرآن (أنعام،۹٦/٦؛ توبه،۱۰۳/۹)، منظور از آن، «آرامش» باشد (ر.ک: راغب اصفهانی،ص۲۳۷، طریحی،۲٦٦/٦).

دوم: تعیین دامنۀ سکون

تردیدی نیست که بر اساس تبیین قرآن، هدف ازآفرینش زن و مرد، رسیدن به آرامش است، اما آیا این آرامش، امری یکسویه است یا دوسویه؟ برخی از مفسران بر این باورند که چون منظور از «نفس واحده» و «زوجها» درآیه (هُوَ الَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْس وَحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنهَا زَوْجَهَا)، همچنین «من أنفسكم» و«أزواجاً» در آیه (وَ مِنْ آياتِهِ اَنْ خَلَقَ لَكم مِّنْ اَنفُسِكُمْ اَزْوَجاً) به ترتیب «آدم» و «حوّا» است (طبرسی، ٤۰۸/٤؛ شوکانی، ۲۷٤/۲؛ قرطبی،۱۷/۱٤؛ ابن‌جوزی،۱٤۷/٦)، می‌بایست بپذیریم آفرینش حوّا

پس از آدم[۱]و به منظور خلاصی یافتن وی از تنهایی بوده است. دراین صورت، حوّا آفریده شده تا به واسطه آن، آدم به آرامش برسد (طباطبایی،۳۷٤/۸)[۲] و با تعمیم آن به سایر انسان‌ها، زنان خلق شده‌اند تا از رهگذر آن، مردان به آرامش برسند(قرطبی، ۱٤۰۵،۱٤/۱۷).

در برابر، این احتمال نیز مطرح شده است که منظور از «نفس واحدة» و «أنفسکم»، هیأت و شکل یکسان (شریف رضی،ص۳۰۸؛ قرطبی،۳۳۹/۷؛ طوسی،۱٤۰۹، ۲٤۰/۸) و مراد از «آفرینش زوج از آن»، با توجه به این که زوجیت ازمفاهیم متضایف بوده و واژه »زوج» هم بر زن و هم بر مرد اطلاق می‌شود (خویی،۱٦۷/۲)، آفرینش همسری از همان جنس (انسان) است[۳] (طبرسی،۷۲۹/۱؛ شوکانی، ۲۷٤/۲ و۲۱۹/٤؛ نحاس، ۲۵۱/۵؛ ابن‌کثیر،٤۳۳/۱). بر این اساس، خداوند در این دو آیه در مقام بیان این مطلب است که انسانیت، حقیقت مشترک میان تمام انسان‌ها است و همین حقیقت، منشاء پیدایش دوگونه متفاوت، یعنی زن و مرد شده است.

اگر چنین احتمالی را بپذیریم، دیگر نخواهیم توانست ادعا کنیم که هدف از قرارگرفتن زن در کنار مرد، تأمین نیازهای مرد و در نتیجه، آرامش یافتن اوست (طبری، ۱۹۱/۹)؛ بلکه باید بگوییم هدف از آفرینش زن و مرد و قرار گرفتن آنها درکنار یکدیگر، به آرامش رسیدن هر دوی آنهاست (شریف رضی، ص۳۰۸ـ۳۰۹؛ سید سابق، ۸۷/۲؛ ابن منظور،۲۰۳/٦)، چرا که پیوند زناشویی میان آنها، سبب بر طرف شدن نقص هریک و رسیدن هر دو به کمال است (طباطبایی،۱٤۰۲، ۱٦٦/۱٦).

---

۱. بر اساس این احتمال، نه تنها آفرینش حواء پس از آدم بوده، بلکه از جسد و بقایای بدن او است؛ ر.ک: فیض کاشانی،۱٤۱٦، ۲۵۹/۲، شماره۱۸۹.

۲. برخی از مفسران شاهد بر درستی این احتمال را ادامۀ آیه ۱۸۹ سورۀ مبارکۀ اعراف می‌دانند، چرا که خداوند سخن از آمیزش جنسی آدم (نفس واحده) با حواء (زوجها) و بارداری وی به میان آورده است: «فَلَمَّا تَغَشَاهَا حَمَلَت حَمْلاً خَفِيفاً فَمَرَّت بِه فَلَمَّا اَثْقَلَت دَّعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صالِحاً لَّنَكُونَنَّ مِنَ الشكِرِينَ»؛ ر.ک: طبرسی،۷۲۹/۱.

۳. با توجه به چنین نگرشَی به مفهوم این دو آیه است که برخی از مفسران احتمال ازدواج انسان با غیر انسان (جنیان) را از آن جهت که هم جنس یکدیگر نبوده، پیوند میان آنها سبب آرامش نمی‌شود، منتفی دانسته‌اند؛ ر.ک: طوسی،۲٤۰/۸؛ ابن‌کثیر،٤۳۹/۳.

روشن است که اگر چنین هدفی برای آفرینش زن در کنار مرد مطرح باشد، بیشترین زمینه ظهور آن هنگام تحقق زناشویی میان آنها و در کانون خانواده است. هرچند درفرض تحقق زناشویی و در شرایط عادی، یکی از زمینه‌های رسیدن به چنین آرامشی، برطرف شدن نیازهای جنسی است، اما از آنجا که کامجویی جنسی نمی‌تواند آرامشی همیشگی و پیوسته در نهاد خانواده داشته باشد؛ قرآن کریم در آن آیه، بدون اشاره به ارتباط میان ازدواج و رفع نیازهای جنسی، به دنبال آرامش، سخن از دوستی و محبت به میان آورده، می‌فرماید: «وَ جَعَلَ بَيْنَكم مَّوَدَّةً وَ رَحْمَةً».

در بررسی مفهومی این فراز از آیه ما با دو پرسش روبرو هستیم:

اول: مفهوم‌شناسی مودّت و رحمت

قرار گرفتن دو واژه »مودّت» و «رحمت» درکنار هم ما را با این پرسش روبرو می‌سازد که آیا این دو واژه به یک معنا به کار رفته‌اند یا هریک حکایت از معنای خاصی دارند؟ از آن جا که اصل در کاربرد واژگان‌های متفاوت،عدم ترادف معنایی آنها است، می‌بایست در صدد یافتن معنای هریک از این دو واژه باشیم.

«مودت» گونه‌ای از دوستی است که پیامد (اثر) آن در هنگام عمل ظاهر می‌شود، اما دوستی (محبت) تنها ناظر به دریافتی درونی و ویژگی‌ای نفسانی است که می‌تواند هیچ اثر خارجی هم نداشته باشد (نظیر تفاوت میان خضوع و خشوع) (طباطبایی،١٦٦/١٦).

منظور از «رحمت» هم نوعی واکنش نفسانی است که از مشاهدۀ محرومیت و نیازمندی موجودی به وجود آمده، فرد را وادار به تلاش برای برطرف کردن محرومیت و نیازهای وی می‌کند (طباطبایی،١٦٦/١٦).

اگر چنین تصوری از مفهوم »مودّت» و «رحمت» داشته باشیم، دیگر نخواهیم‌توانست »مودت» را به »آمیزش جنسی» و «رحمت» را به »فرزند» (ر.ک: نحاس،۲۵۳/۵؛ مجلسی،۳۱۱/۶۰) معنا کنیم ؛ زیرا از یک سو، «آمیزش جنسی» هرچند

می‌تواند یکی از نشانه‌های ابراز دوستی باشد، اما همیشه چنین نبوده، گاه رفتارهای‌جنسی تنها به منظور تأمین نیازهای جسمی و بدون پشتوانه عاطفی انجام می‌شود و از سوی دیگر، کوشش پدر و مادر در تأمین نیازهای مادی و معنوی فرزندانشان، گرچه یکی از جلوه‌های بروز ویژگی نفسانی «ترحم» آنها است، اما از آنجا که اطلاق مفهومی جملهٔ «و جعل بینکم مودة و رحمة» شامل روابط زن و شوهر پیش از فرزند دار شدن و حتی فرزند دار نشدن همیشگی آنها نیز می‌شود، نمی‌توان «رحمت» را که صفت نفسانی است به «فرزند» که موجودی خارجی است، معنا کرد.

همچنین مجاز نخواهیم بود «مودت» را به «محبت» و «رحمت» را به «شفقت» معنا کنیم (قرطبی،١٧/١٤؛ شوکانی،٢١٩/٤؛ طبرسی،٥٤/٨)؛ زیرا در«مودت» و «رحمت»، افزون بر یک احساس درونی، نیازمند رفتاری خارجی نیز هستیم، حال آن که «محبت» و «شفقت» تنها ناظر به صفتی نفسانی هستند.[1]

سرانجام روا نخواهد بود که مودت و رحمت را هم معنا (مترادف) دانسته، آنها را به «تمایل قلبی» (عطف قلب) زن و شوهر نسبت به یکدیگر معنا کنیم (نحاس،٢٥٣/٥؛ قرطبی،١٧/١٤)؛ زیرا بار معنایی این دو واژه فراتر از حد یک ویژگی نفسانی است.

بر این اساس، به نظر می رسد دو واژه «مودت» و «رحمت» در این آیه به معنای لغوی خود به کار رفته، منظور از آنها، دوستی دارای نمود خارجی بین زن و شوهر و تلاش هریک از آنها برای رفع نیازهای طرف مقابل است.

دوم: گسترهٔ مودّت و رحمت

وجود واژهٔ «بینکم» در این فراز از آیه ما را با پرسش‌دومی روبرو می‌سازد. آیا دامنه مودت و رحمت محدود به زن و شوهر است یا افزون بر آنها، سایر افراد خانواده

---

۱. با ملاحظه همین جهت است که راغب اصفهانی، «رحمت» را به دلسوزی‌ای (رقت) معنا می‌کند که سبب نیکی (احسان) به فرد مقابل شود؛ راغب اصفهانی، ص١٩١.

و در گام بعدی، تمامی افراد جامعه را نیز در بر می‌گیرد؟

تردیدی نیست که وجود مودت و رحمت در کانون خانواده، سبب می‌شود پدر و مادر تمام همت خود را صرف پرورش و نگهداری فرزندانشان کنند، تلاش برای بقای‌نسل ادامه داشته، حیاتِ نوعِ انسانی، پیوسته از خطر نابودی در امان باشد.[۱] که وجود چنین مودت و رحمتی در سطحی کلان و در میان افراد جامعه بشری نیز می‌تواند در اعتلای ارزش‌های اخلاقی و ارتقای کیفیت تعامل‌افراد جامعه با یکدیگر مؤثر باشد (طباطبایی،١٦٦/١٦).

اما به نظر می‌رسد قرار گرفتن کلمهٔ «بَیْنَکم» پس از جملهٔ «خَلَقَ لَکم مِّنْ اَنفُسِکُمْ»، حکایت از اختصاص مودت و رحمت به زن و شوهر دارد (طبرسی،٥٤/٨) و بیان‌گر این واقعیت است که خدای تعالی از نشانه‌های قابل تأمل خود برای انسان‌های متفکر، تحقق تکوینی مودت و رحمت میان زن و مردی می‌داند که تا پیش از ازدواج، هیچگونه پیوندی میان آنها وجود نداشته است (شوکانی، ٢١٩/٤؛ ابن جوزی،١٤٧/٦؛ طبری، ٣٩/٢١).

آن گونه که ملاحظه می‌شود، قرآن از دو واژهٔ «مودت» و «رحمت» که عالی‌ترین‌توصیف از عواطف انسانی به شمار می‌رود، برای نهاد خانواده استفاده می‌کند و با برقراری پیوند میان محبت زن و شوهر به یکدیگر و آرامش آنها، بر این اصل تأکید می‌ورزد که پایه‌های خانواده هنگامی استحکام لازم را پیدا می‌کند که اساس آن بر سه‌عنصر: آرامش (سکون)، عشق (مودت) و مهربانی (رحمت)، بنیان گذاشته شود؛ زیرا باوجود محبت، آستانه تحمل افراد خانواده ـ به ویژه زن و شوهر ـ افزایش یافته، زمینه بروز تنش میان آنها به کمترین میزان ممکن می‌رسد، سکونت و آرامش به وجود می‌آید (کاهانی مقدم،ص ۳۸۰ و۳۷۸). بنا به آن چه از امام صادق نقل شده است، مهم‌ترین و

۱. بر این اساس، برخی بر این باورند که «سکون» تنها به حوزهٔ زناشویی اختصاص داشته، اما مودت و رحمت میان زن و شوهر و سایر افرادی که میان آنها پیوند خویشاوندی وجود دارد، جاری است؛ ر.ک: سید سابق، ٨٧/٢.

بارزترین اثرتربیتی محبت، بلندی و رفعت ایمان است، چرا که انسان می‌کوشد نیازهـای دیگران رابرطرف سازد. حال اگر این فرد، عنوان همسر را به خود بگیرد، کانون محبـت انسان از توجه به هرچه غیر از اوست، باز می‌ماند. در چنین حالتی اسـت کـه خـود بـه خود، آرامش انسان بیشتر و بیشتر می‌شود.[۱]

ابن سینا پیوند میان این سه عنصر بنیادین را چنین توضیح می‌دهد: «واجب است امر ازدواج محکم و استوار باشد تا به واسطه بی خردی، جدایی و طلاق پـیش نیایـد و رشته اجتماع و خانواده گسسته نگردد و نیز اگر پایه امر ازدواج سست و ضـعیف بـوده به هر چیز مختصر جدایی و طلاق پیش آید، زن و مرد محتاج تجدید ازدواج می‌شـوند و در این کار هم زیان‌های فراوان به آنها می‌رسد و نیز بیشتر اسباب مصلحت مرد و زن در وجود مهر و محبت است و محبت هم به وسیله الفت حاصل می‌گردد و الفـت هـم حاصل‌نمی‌شود مگر به عادت و عادت هم حاصل نمی‌شـود مگـر بـه طـول آمیـزش و معاشرت» (ابن سینا،ص٤٤٩).

ناگفته پیدا است که هرچند انس با یکدیگر و احساس آرامـش در کنـار همسـر، محصول تداوم محبت و انجام وظایف هریک نسبت به دیگری است[۲] و بدین لحاظ در نگاه‌دین، وجود همسر به عنوان نعمت و موهبت الهی، قابل حق‌شناسـی و شـکرگزاری ویژه است؛ اما آرامش و پیوستگی عاطفی زن و مرد در خانواده، تنهـا شـرط لازم بـرای استمرار زندگی زناشویی است، نه شرط کافی برای آن؛ زیرا همیشـه عوامـل گونـاگونی وجود دارند که با دخالت خود، نه تنها این پیوستگی را تقویت نمی‌کننـد، بلکـه زمینـه گسست آن را نیز فراهم می‌سازند.

---

۱. با محور قرار گرفتن سکون و مودت و رحمت در تنظیم روابـط جنسـی اسـت کـه مـی‌تـوان برقـراری پیونـد زناشویی با زنان بزه‌کار را که به قصد کسب درآمد خود را در معرض بهـره‌وری دیگـران قـرار مـی‌دهنـد، امکـان ناپذیر دانست؛ ر.ک: سید سابق، ۹۵/۲.

۲. ابن سینا بر این باور است که وجود این ویژگی‌ها در زن، سبب استحکام خـانواده مـی‌شـود: خردمنـدی، دیـن داری، با شرم بودن، زیرکی، با محبت بودن، بارور بودن، زبان دراز نبودن، مطیع بودن، پاک دل و بی غـش بـودن، در پشت سر مرد امین او بودن، وزین بودن، فروتن بودن، حسن تـدبیر داشـتن، صـرفه جوبـودن، اخـلاق خـوب داشتن؛ ر.ک: کاهانی مقدم،ص۳۷۵ـ۳۷٦.

قرآن کریم هنگامی که سخن از استفاده نادرست از آموزه‌های وحیانی‌به میان می‌آورد، تلاش برای فتنه انگیزی میان زن و مرد و جداسازی آنها را از یکدیگر مطرح می‌کند (بقره،۱۰۲/۲).[۱] بر این اساس، هر گفتار یا رفتاری که بتواند با تأثیرگذاری خود، میزان آرامش خانواده و در نتیجه پیوستگی عاطفی زن و مرد را کاهش دهد، از آنجا که مخالف با هدف از آفرینش آنها در کنار یکدیگر است، مطلوب خداوند نبوده، باید از شکل‌گیری آن جلوگیری کرد (ابن کثیر،۲۸۵/۲).

قوانین دینی و استحکام خانواده

با توجه به چنین نگرشی به پیدایش خانواده است که خدای تعالی و خاندان عصمت در چارچوب گزاره‌های وحیانی یا سنت، در صدد وضع قوانینی برآمده‌اند تا ضمن جلوگیری از تأثیر عوامل مختلف، همچنین اثر پذیری خانواده از آنها، شکنندگی عاطفی زن و شوهر را کاهش داده، بر میزان استحکام پیوند میان آنها بیفزاید.

از جمله این قوانین، احکامی است که خداوند برای تنظیم روابط میان زن و شوهر با سایر افراد غیر هم جنس خود در بیرون از خانواده وضع کرده است.

بدون تردید، زن و مرد از ساختار بدنی متفاوتی برخوردار هستند. این تفاوت‌ها که در دو حوزه جسمی و روانی به خوبی قابل مشاهده هستند، زمینه بروز رفتار و پیدایش احساسات و هیجانات گوناگونی را در هر یک از آنها نسبت به دیگری فراهم می‌کند؛ رفتارها و هیجاناتی که پیدایش آنها در خارج از محیط خانواده، بسته به زمان و شدت اثرگذاریشان، پایه‌های خانواده را متزلزل می‌کند.

اگر بپذیریم که تفاوت‌های فیزیولوژیک زن و مرد، سبب می‌شود محرک‌های جنسی مختلف و با پاسخگوئی‌های متفاوت داشته باشند، چگونگی برخورد با

۱. هرچند در منابع تفسیری راه‌های گوناگونی برای‌جدایی زن و شوهر مطرح شده است، همچون: ایجاد تنفر، ایجاد اختلاف اعتقادی و سخن چینی(طبرسی،۳۳۲/۱؛ طباطبایی،۲۳۴/۱؛ جصّاص،۶۹/۱؛ سیوطی، ۱۰۳/۱)؛ اما شاخصه تمامی آنها، واقعی جلوه دادن امور غیر واقعی است (طبری،۶۴۸/۱ـ۶۴۹).

این‌محرک‌هـا و پاسـخ دادن بـه آنهـا در بیـرون از محـیط خانـه و در خـارج از رابطـۀ زناشویی، می‌تواند در میزان استحکام و ماندگاری خانواده مؤثر باشد.

از این رو، خداوند در یک فرمان به همسران پیامبر که با استفاده از اصـل تعمـیم پذیری درباره سایر بانوان مسلمان نیز صادق است[1] می‌فرماید: «یَا نِساءَ النَّبیِّ لَستنَّ کَأَحَدٍ مِّنَ النِّسـاءِ انِ اتَّقَیْـتنَّ فَـلا تخْضـعْنَ بِـالْقَوْلِ فَیَطمَـعَ الَّـذِی فـی قَلْبِـهِ مَـرَضٌوَ قُلْـنَ قَـوْلاً مَّعْرُوفاً»(احزاب،۳۲/۳۳).

همان گونه که ملاحظه می‌شود خداوند با این فرمـان درصـدد اسـت بـا کـاهش زمینه تحریک جنسی مردان که از راه گفتارهای هوس برانگیز صورت می‌پذیرد، امکـان سوء استفاده مردان بیمار دل[2] را به پایین‌ترین میزان برساند.

همچنین، قرآن کریم به بانوان توصیه می‌کند از راه رفتن بـه گونـه‌ای کـه سـبب تحریک و جلب نظر جنس مخالف می‌شود، پرهیز کنند: « وَ لا یَضرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِیُعْلَمَ مَـا یُخْفِینَ مِن زِینَتِهِنَّ» (نور،۳۱/۲٤).

با چنین رویکردی به چگونگی تعامـل زن و مـرد در خـارج از کـانون خـانواده است که خدای تعالی ابتدا در یک فرمان کلی، هر زن و مرد بیگانه را فرمـان بـه چشـم پوشی از یکدیگر داده، تا بستر آلودگی را که در بیشتر موارد، دیداری اسـت، بخشـکاند؛ «قُل لِّلْمُوْمِنِینَ یَغُضّوا مِنْ اَبْصرِهِمْ ... وَ قُل لِّلْمُوْمِنَتِ یَغْضُضنَ مِنْ اَبْصرِهِنَّ» (نور،۳۱/۲٤).

بر اساس این آیه، همان گونه که نگاه آلوده مرد به زن بیگانه حرام است، نگـاه هوس انگیز زن به مرد نامحرم نیز حرام شمرده شـده اسـت (حلّـی،۸/۳؛ عـاملی،٤۸/۷؛ اردبیلی، ص٥٤۳؛ بحرانی،٦٥/۲۳؛ نَوَویّ، ۱۳۳/۱٦) اما باید به این نکته نیز توجه داشـت که قرآن کریم در صدد تحریم هرگونه نگریستن دو جنس مخالف بـه یکـدیگر نیسـت،

---

۱. حتی اگر مفاد آیه اختصاص به همسران پیامبرداشته باشد و شامل سایر بانوان نشود، با استفاده از اصـل ارتکـاز می‌توان مضمون آن را درباره سایر زنان نیز تعمیم داد؛ ر.ک: حکیم،٤۹/۱٤؛ روحانی،۱۳٥/۲۱.

۲.در این که منظور از این بیماری چیست، احتمال‌های مختلفی در متون تفسیری مطرح شده اسـت: نفـاق، تمایـل به رابطه نامشروع، نبود ایمان؛ برای اطلاع بیشتر،ر.ک: طوسی،۳۳۸/۸؛ طبرسی، ۱٥٥/۸؛ طباطبایی، ۳۰۹/۱٦؛ طبـری، ٥/۲۲؛ نحاس،۳٤٥/٥.

زیرا واژهٔ «غضّ» که دوبار، هم نسبت به مرد و هم نسبت به زن تکرار شده، به مفهوم «نقصان» (راغب اصفهانی،ص۳٦۱) بوده، همراهی آن با کلمه «مِن»[1] بر این مطلب دلالت دارد که هر نوع نگریستنی ممنوع نیست، بلکه نگاه به آن چه دیدن آن جایز نیست، حرام است (محلی، ص٤٦۲؛ طبری،۱۸/۱۵۵؛ جصّاص،۳/٤۰۷؛ طبرسی،۷/۲٤۱).

کنترل نگاه، هرچند نخستین گام برای پرهیز از لجام گسیختگی جنسی است، همان چیزی که آرامش روحی مرد و زن را بر هم زده، به هدف از قرار دادن آنها در کنار یکدیگر آسیب وارد می‌سازد؛ اما نمی‌تواند کافی باشد، زیرا تفاوت اندام‌های جنسی‌زنانه و مردانه و نوع اثر گذاری آنها بر طرف مقابل به گونه‌ای است که مردان هرچند نگاه خود را کنترل هم که بکنند، آشکاری مجموعه اندام‌های زنانه مؤثر در فرایند تحریک جنسی، پیوسته آنها را در معرض تحریک خود به خودی قرار می‌دهد؛ از این‌رو، قرآن کریم با طرح مسأله پوشش برای زنان، کوشیده است تا میزان اثرگذاری متقابل زن و مرد را در خارج از محیط زناشویی به کمترین مقدار خود برساند.

مسألهٔ پوشش و چگونگی آن در دو آیه و با استفاده از دو واژه متفاوت، مورد گفتگو قرار گرفته است. قرآن کریم یک بار با استفاده از واژه «جَلباب»[2] و بار دیگر با استفاده از واژهٔ «خِمار»[3] بر ضرورت وجود پوشش برای بانوان تأکید ورزیده است:[4] «یَا اَیهَا النَّبِیُّ قُل لاَزْوَجِک وَ بَنَاتِک وَ نِساءِ الْمُوْمِنِینَ یُدْنِینَ عَلَیهِنَّ مِنجَلَبِیبِهِنَّ» (احزاب،۳۳/۵۹)، «وَ لْیَضرِبْنَ بخُمُرِهِنَّ عَلی جُیُوبهِنَّ»(نور،۲٤/۳۱).

اگر واژه «جلباب» در آیه نخست را هم معنی با «خمار» در آیه دوم بدانیم (ابن منظور،۱/۲۷۳؛ ثعالبی،٤/۳۵۹)، باید بگوییم خداوند ابتدا لزوم استفاده از پوشش را

---

۱. در این که کلمه «من» در این آیه به چه معناست، احتمال‌های مختلفی وجود دارد، برای اطلاع بیشتر، ر.ک: طباطبایی،۱۵/۱۱۰ـ۱۱۱؛ قرطبی،۱۲/۲۲۲؛ روحانی،ص۲۱۷ـ۲۱۸.

۲. زبیدی، ۱/۱۸٦: «الاصل الملحفة ثم استعیر لغیرها من الثیاب».

۳. خمار به‌هر چیزی گفته می‌شود که بپوشاند. خمار زن، لباسی است که سر او را می‌پوشاند و به همین‌دلیل به عمامه مردان نیز خمار گفته می‌شود (سعدی،ص۱۲۲ـ۱۲۳؛ راغب اصفهانی،ص۱۵۹).

٤. آن‌گونه که ملاحظه می‌شود قرآن کریم در آیه نخست، همسران و دختران پیامبر، همچنین زنان مؤمن را مخاطب قرار داده، داشتن پوشش را بر آنها واجب کرده است. چنین خطابی حکایت از آن دارد که تمام زنان به هر درجه‌ای از پاکدامنی که باشند، موظف به رعایت پوشش هستند (سید سابق، ۲/۲۱۰).

برای بانوان مطرح کرده، سپس به چگونگی استفاده از آن اشاره کرده است.

بر این اساس، بر هر زن مسلمان واجب است که از روسری (خمار) برای پوشاندن موی خود بهره جوید، اما باید به گونه‌ای روسری بر روی سر وی قرار گیرد که افزون بر سر و مو، ناحیه گردن و کمی پایین‌تر از آن، سینه (صدر) وی را نیز به طور کامل بپوشاند (اردبیلی، ص٥٤٤؛ طباطبایی،١١٢/١٥؛ عظیم آبادی،١٠٧/١١) [1].

روشن است که لزوم پوشاندن مو و ناحیه گردن به مفهوم اولویت، بر لزوم پوشاندن سایر اندام‌های بدن زن دلالت دارد؛[2] اما از آنجا که پوشش هرعضوی الزاماً با نمایان نبودن آن پیوستگی ندارد، زن مسلمان می‌تواند ضمن پوشاندن مو و سر و گردن خود، به گونه‌ای لباس بپوشد که با وجود پوشیده بودن سایر اندام‌های بدنش، آن ها در معرض دید دیگران نیز قرار داشته باشند.

چنین برداشتی درست نیست؛ زیرا اصل، عدم ترادف معنایی واژه های مختلف است، پس نمی‌توان واژه »جلباب« را هم معنای »خمار« دانست.[3] از این رو، هنگامی که به متون تفسیری باز می‌گردیم، مفسران برای شناساندن معنای واژه »جلباب« از این کلمات استفاده می‌کنند: «ازار» (پوشش، چادر شب) (زبیدی، ١٨٦/١)، «رداء» (عبا، روپوش) (جصّاص،٤٨٦/٣)، «قمیص» (روپوش، پیراهن) (طریحی،٣٨٤/١)، «قناع» (روبند، پرده) (قرطبی،٢٤٣/١٤)، «ملحفه» (روپوش) (ابن کثیر،٥٢٦/٣).

دقت در این معانی دو نکته را مشخص می‌سازد: ١ـ «جلباب» پوششی بزرگ‌تر از «خمار» است[4] ٢ـ «جلباب» پوششی است که تمام بدن را می پوشاند (قرطبی،٢٤٣/١٤؛ شوکانی، ٣٠٤/٤؛ طباطبایی،٣٣٩/١٦). بنابراین، نسبت میان »جلباب« و

---

١. با وجودچنین رویکردی به خمار است که برخی آن را به »منقعه« معنا کرده‌اند (بحرانی،١٣/٧؛ طوسی،٤٣٠/٧؛ طبرسی،٢٤١/٧ و١٨١/٨؛ طریحی، ص٢٣٨)، همچنان که مرحوم مجلسی نیز آن را به لباس بلندی تعریف کرده است که نیمه فوقانی بدن را می‌پوشاند (مجلسی،١٧٩/٨٠).

٢. استناد به مفهوم اولویت، نشان می‌دهد که طرح این ادعا که آیهٔ جلباب تنها بر پوشاندن گردن دلالت داشته، پوشش سایر اعضای بدن زن را شامل‌نمی‌شود (مؤمن، کتاب الصلاة، ص٣٥٢)؛ درست به نظر نمی‌رسد.

٣. بر این اساس،چنین تعریف‌هایی دربارهٔ »جلباب« نمی‌تواند درست باشد: «الخمار الذی تغطی به رأسها ووجهها» (طباطبایی،٣٣٩/١٦)؛ «خمار المراة و هی المقنعة تغطی جیبتها و رأسها» (طوسی،٣٦١/٨).

٤. «ثوب اکبر من الخمار» (ثعالبی،٣٥٩/٤)، «ثوب واسع اوسع من الخمار و دون الرداء» (طریحی، ص٩١)، «الرداء فوق الخمار» (ابن کثیر،٥٢٦/٣).

«خمار»، نسبت میان عام و خاص بوده، «جلباب» اگر بتواند مو و سر و گردن زن را بپوشاند، کافی است و دیگر نیازی به «خمار» نیست؛ اما وجود «خمار» هرچند باعث پوشاندن مو و سر وگردن می‌شود، از آن جهت که سایر اندام‌های زن مسلمان را از معرض دید مردان نامحرم خارج نمی‌کند، کافی نخواهد بود.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان معادل «جلباب» را در زبان فارسی، «چادر» و مانندآن،[1] یا «مقنعه»ای بلندتر از روسری (خمار) دانست که بر روی لباس انداخته می‌شود (طبری،۲۱۹/۱۸؛ سیوطی،۲۲۲/٥)؛ اما برابر دانستن آن با لباسی که اکنون به نام «مانتو» شناخته می شود و استناد به مَثَل «جاء البرد و الجلباب» برای اثبات درستی آن – همچنان که برخی ادعا کرده اند (جناتی،ص۱٦۸) – درست به نظر نمی رسد؛ زیرا با «مانتو» سر وگردن پوشیده نمی شود.

هرچند استفاده از «خمار» و «جلباب» برای پوشاندن مو و سر و گردن، همچنین‌اندام‌های بدن، امری ضروری است، اما باید توجه داشت که این پوشش، شامل چهره (صورت) نشده، پوشاندن آن واجب نیست (حکیم،۲٤۳/٥ و۲۸/۱٤؛ مؤمن‌قمی، ص۳٥٤ـ۳٥٥؛ ابن حزم، ۲۱٦/۳). بنابراین، گرچه می‌توان «ضرب خمار» را به گونه‌ای تصور کرد که شامل صورت هم بشود (جوادی آملی،ص٤۹ـ٥۰)، ولی قدر متیقن از آن، پوشاندن مو و سر و گردن است و ادعای برخی از مفسران و فقهای سنی مبنی بر لزوم پوشاندن تمام صورت به جز یک چشم و مانند آن (ر.ک: ثعالبی،،۳٥۹/٤؛ نحاس، ۳۷۸/٥)، فاقد دلیل است.

عدم لزوم پوشاندن صورت را از جملهٔ (وَ لا یُبْدِینَ زِینَتَهُنَّ اِلّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) نیز می‌توان به دست آورد. خداوند در این جمله سخن از جواز آشکار کردن زینت‌های ظاهر به میان آورده است. بدون شک مراد از زینت، آن قسمت از بدن است که زیور و

---

۱. «الملاءة التی تشتمل بها المراءة (ابن منظور،۲۷۳/۱)، «الملحفة کلّما یستتر به من کساء او غیره» (طریحی، ۳۸٤/۱)، «ما تغطی به المراة، «ماتغطی به ثیابها من فوق کالملحفة» (زبیدی، ۱۸٦/۱).

زینت در آن جای می‌گیرد (مواضع زینت) (طبرسی،۲٤۱/۷؛ اردبیلی،ص٥٤٣؛ سیدسابق، ۱۲۷/۱)،[1] زیرا آشکار کردن زیور آلات و نگریستن به آن‌ها به خودی خود نمی‌تواند ممنوع باشد (طباطبایی،۱۱۱/۱٥؛ خویی،٤٩/۱، مسألهٔ ۳۱).[2] بنابراین، مراد از «زیورهای آشکار» و در پی آن، اندام‌هایی که پوشاندن آنها لازم نیست،آن دسته از اندام‌های بدن است که در بیشتر موارد آشکار بوده (سیدبکری،۳۰۱/۳)، بانوان عادت به پوشش آن ندارند(ابن رشد،۹٥/۱).

با توجه به چنین نگرشی به «زیورهای آشکار» است که می‌توان اظهار داشت، نپوشاندن صورت و کف دست‌ها جایز است (طوسی،۲٤۸/٤؛حلی،۱۰۱/۲؛ رافعی،۸۷/٤؛ شربینی،۱۳٥/۱؛ ابن ترکمانی،۲۲٥/۲؛ ابن‌حزم، ۳۲/۱۰)، زیرا بانوان در تعامل‌های اجتماعی خود، هم‌چون داد و ستد، نیازمند آشکاری آن بوده، روش (سیره) آنها نیز در دوره‌های مختلف بر نپوشاندن آن قرارداشته است، روشی که در حوزه دین هم با آن مخالفت نشده است (حلی،۲۷۲/٤؛ بحرانی،٥۳/۲۳؛ خمینی،٤۲٥/۲؛ نووی، ۱٦۷/۳؛ کاشانی،۱۲۱/٥).

مؤید چنین فهمی از عنوان «زیورهای آشکار» روایاتی است که در منابع شیعه و سنی‌در تفسیر جمله (وَ لا یُبْدِینَ زِینَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) وارد شده است. صرف نظر از احتمال‌های مختلفی که از سوی مفسران و محدثان شیعه و سنی در این باره مطرح شده؛[3] در منابع روایی شیعه از امامان معصوم در توضیح «زیورهای‌آشکار»، جملاتی نقل

---

۱. هرچند به نظر می‌رسد منظور از زینت، جایگاه زینت است، اما برخی بر این باورند که به قرینه جملهٔ (و لایضربن بأرجلهن لیعلم ما یخفین من زینتهن)، مراد خود زینت است؛ ر.ک: خویی،٥٤/۱.

۲. دلیل این که قرآن کریم به جای نام بردن از اعضای بدن که محل قرار گرفتن زیورها هستند، از ناروا بودن آشکاری خود زیورها سخن به میان آورده است، مبالغه در لزوم پوشش اندام‌های بدن است؛ زیرا ا گر پوشاندن زیورهایی که بر روی بدن قرار می‌گیرند، لازم باشد، پوشاندن خود بدن و آشکار نکردن آن، ضروری‌تر خواهد بود (شوکانی، ۲٤۳/٦).

۳. برخی از این احتمال‌ها عبارت‌اند از: چهره، دست، لباس، انگشتر، خضاب، سرمه، النگو؛ ر.ک: کوفی، ۳۸۳/۳ـــ۳۸٤؛ صنعانی،٥٦/۳؛ طبری،۱٥۷/۱۸ـــ۱٥۸؛ ابن‌نجیم،٤٦٩/۱؛ ابن حزم،۲۲۱/۳؛ شوکانی،۲٤۳/٦؛ طبرسی،۲٤۱/۷؛ طوسی،٤۲۹/۷.

شده است که به مواردی از زینت‌های آشکار بانوان اشاره رفته‌است، همچون: سُرمه (کُحل)، انگشتر (خاتم)، دستبند (سُوار)، النگو (قُلب)، گوشواره (قُرط)، بازو بند (دُملج)، پابند (خلخال)، گردن‌بند (قِلادة) (قمی،۱۰۱/۲؛کلینی،۵۲۱/۵، شماره۳ و ٤؛ طبری،ص۲۳۲). اما از این میان، تنها سرمه و انگشتر و اعضایی از بدن که این زیورها در آن جای می‌گیرند، یعنی چهره و دست (کاشانی،۱۲۱/۵؛ قمی سبزواری،ص٤۹)، عمومیت داشته، آشکار کردن آن‌ها برای تمام مردان روا است (مؤمن قمی،ص۳۵٦)؛[1] ولی آشکارکردن سایر موارد و اندام‌های اختصاص یافته به آن‌ها، همچون: بازو، سینه، گوش و پا، تنها نسبت به مردان مَحرم به زن غیر از همسر، جایز بوده، آشکار کردن آن برای مردان نامحرم جایز نیست (شوکانی،۲٤۳/٦؛ طریحی،ص۵٤۲ـ۵٤۳).[2]

افزون بر این، در روایات دیگری هم که موضوع آن‌ها حدود پوشش زن مسلمان یا نگریستن به زن نامحرم است، به شکل مستقیم یا غیر مستقیم، مسأله جواز آشکاری چهره زن مطرح شده است (قمی سبزواری،ص٤۹؛ حمیری،ص۸۲ شماره۲۷۰؛ کلینی، ۲۲۰/۵ـ۲۱).[3]

نتیجه: اگر عنوان »ضرب خمار بر جیوب« صراحت در جواز نپوشاندن صورت‌نداشته باشد (ابن حزم،۲۱٦/۳)، عنوان »الا ما ظهر منها« حکایت از جواز آن دارد؛ اما باید به این نکته توجه داشت که سیمای زنانه که خود زینتی تکوینی است، اگر باز ینت دیگری به جز سرمه (کُحل) که در برخی از روایات به جواز استفاده از آن‌تصریح شده، آراسته شود، دیگر نه آشکار کردن آن جایز خواهد بود و نه نگریستن به آن (جوادی آملی،۱٤۰۵، ص٤۷).

۱. هرچند جواز آشکاری دست و صورت به طور عادی مستلزم جواز نگریستن به آنها است، اما برخی از فقها چنین تلازمی را قبول نداشته، بر این باورند عدم لزوم پوشاندن این دو عضو از سوی بانوان، دلیلی بر جواز نگریستن به آنها توسط مردان نامحرم نمی‌شود؛ ر.ک: خویی،۵۵/۱ـ۵٦.

۲. این مطلب را از تقسیم سه گانه‌ای که برای زینت در روایت علی بن ابراهیم آمده است، می‌توان به دست آورد؛ قمی،۱۰۱/۲.

۳. برای اطلاع از احتمال‌های مختلف در معنای روایت فضیل بن یسار، ر.ک: بحرانی،۵۵/۲۳؛ خمینی،٤۲۵/۲؛ مؤمن قمی،ص۳۵۵.

طرح لزوم پوشش برای بانوان با چنین گستردگی از سوی قرآن ما را با یک پرسش‌جدی روبرو می‌سازد. بدون شک، تنوع اندام‌های جنسی یا دارای جاذبه جنسی در بانوان و سهم آنها در فرایند تحریک سازی مردان، امری تکوینی و خارج از اختیار زنان است، پس چرا آنها باید با پذیرش پوشش، تاوان فرایند تکوینی‌ای را پس دهند که خود هیچ نقشی در ایجاد آن نداشته‌اند؟

قرآن کریم در مقام پاسخگویی از این پرسش به این واقعیت اشاره می‌کند که هرچه این اندام‌ها بیشتر در معرض دید و توجه مردان قرار گیرند، زمینه تحریک آنان را بیشتر فراهم خواهد ساخت؛ چنین تحریکی در خارج از کانون خانواده، حس لذت جویی آنان را فعال کرده، نخستین کسی که از این رخداد آسیب می‌بیند، همان زن فاقد پوشش مناسب و مؤثر در تحریک یا زنان مشابه او هستند؛ از این رو، خداوند پس از طرح مسأله پوشش در مقام توضیح علت‌آن برآمده می‌فرماید: «ذَلِک اَدْنی اَن یُعْرَفْنَ فَلا یُوْذَیْنَ» (احزاب،۵۹/۳۳).

در علت نزول این آیه آورده‌اند که زنان مدینه برای شرکت در نماز جماعت و همراهی با پیامبر گرامی اسلام، ناگزیر بودند شب و صبح به مسجد بروند. برخی از جوانان در مسیر مسجد می‌ایستادند و آنها را به شکل‌های مختلف مورد اذیت و آزار قرار می‌دادند، خداوند برای در امان بودن زنان مسلمان، فرمان به پوشیدن جلباب داد (قمی،۱۹٦/۲؛ عروسی،۳۰۷/٤؛ مجلسی،۳۳/۱۰۱؛ همچنین ر.ک: واحدی،ص۲٤۵).

در واقع ظاهر ناشایست برخی از زنان مسلمان در معابر عمومی، سبب شده بود که جوانان هرزه به خود جرأت دهند تا با ایجاد مزاحمت برای آنان، نیت سوء خود را آشکار کنند (طبری،۲۲۰/۱۸). قرآن کریم با فرمان دادن زنان به استفاده از پوشش، کوشیده است بستر چنین رفتارهای نابهنجاری را بخشکاند.

توضیحات گذشته به خوبی روشن می‌سازد که لزوم استفاده از پوشش به گروه خاصی از بانوان اختصاص نداشته، این احتمال که استفاده از پوشش تنها به منظور

تفاوت گذاشتن میان زنان آزاد (حُره) و کنیزکان (اِماء) است (جوادی آملی،ص۵۲. مجاهد، ۵۲۰/۲–۵۲۱؛ طبری،۵٦/۲۲؛ جصّاص، ٤٨٦/۳؛ ابن جوزی،۲۱٦/٦؛ سیوطی،۲۲۱/۵) و آیه کریمه در مقام بیان وجوب پوشش‌نیست (مؤمن قمی، ص۳۵۳)؛[1] می‌تواند درست باشد، زیرا افزون بر این که عنوان «نساء المؤمنین» شامل کنیزکان نیز می‌شود، چنین فهمی از آیه مستلزم جواز تعرض مردان هرزه به این گروه از زنان مسلمان است (ابن حزم، ۲۱۸/۳ـ۲۱۹).

بنابراین، منظور از «یعرفن» در این آیه، شناخته شدن به عفاف و پاکدامنی بوده (مجلسی،۱۸٦/۲۲)، حجاب نشانه آن به حساب آمده است.

بر این اساس است که ابن سینا پاسداری مرد از حریم خانواده و توجه به حجاب همسر خویش را از نشانه‌های احترام مرد به زن خود می‌داند (کاهانی مقدم،ص۳۸۹).

با وجود چنین رویکردی به مسأله پوشش و پذیرش سهم آن در استحکام بنای خانواده به دو نتیجه مهم می‌توان دست یافت:

اول: عدم لزوم پوشش در برابر مردانی که توان کام جویی جنسی از زنان را ندارند. قرآن کریم پوشش در برابر دو گروه از مردان را لازم ندانسته، آنان را در ردیف بستگان‌درجه اول زن قرار داده، از شمول حکم رعایت پوشش، استثنا کرده است: «اَوِ التَّبعِینَ غَیرِ اُولی الاربْةِ مِنَ الرِّجَالِ اَوِ الطفْلِ اَلَّذِینَ لَمْ یَظهَرُوا عَلی عَوْرَاتِ النِّساءِ» (احزاب،۳۱/۳۳).

۱ـ «غیر اولی الاربة من الرجال». واژهٔ «اِربة» از ریشه «أرب إلیه، یأرب، أرباً» به معنای «نیاز» (احتیاج) است (ابن منظور،۲۰۸/۱). هرچند مفهوم عبارت «غیر اولی الاربهٔمن الرجال»، «مردان بی‌نیاز از زنان» است (راغب اصفهانی،ص۱٦)، اما در این

---

۱. طرح چنین نظریه‌ای نه به این معناست که پوشیدن جلباب هیچگاه واجب نیست، زیرا طرفدران این نظریه بر این باورند که اگر مصونیت زن متوقف بر پوشیدن جلباب باشد، این کار واجب است؛ ر.ک: جوادی آملی،ص۵۲.

که‌این عنوان بر چه گروهی از مردان صادق است، احتمال‌های مختلفی وجود دارد: مردان‌کهنسالی که نیاز جنسی خود را از دست داده‌اند، ناتوانان جنسی (عنین)، مردانی که اندام‌جنسی آن بریده شده است (مجبوب)، مردان اخته شده (خصی)، افراد دو جنسی(خنثی)، دیوانگان (مجنون)، مردان ساده لوحی (ابله) که به چیزی جز خوراک نمی‌اندیشند (حلی،۷/۳؛ نجفی،۹۵/۲۹؛ طبرسی،۲٤۲/۷؛ طوسی،٤۳۰/۷؛ روحانی،۱۳۱/۲۱؛ طبرسی،۲٤۲/۷؛ ابن‌عابدین،٦۹۱/٦؛ راوندی،۱۲۹/۲؛ کرکی،۳٦/۱۲؛ ثوری،ص۲۲٥؛ ابن حجر عسقلانی،۳٤۰/۸؛ بخاری،۲۳۳/۲).

صرف نظر از میزان درستی هریک از این احتمال‌ها، آن چه مسلم است قرآن کریم هرنوع بی‌نیازی به جنس مخالف را مجوز عدم استفاده از پوشش ندانسته است، زیرا این‌گروه از مردان را با واژه »تابعین« نیز توصیف کرده است. منظور از «تابعین» آن گروه از افرادی است که فاقد استقلال در زندگی هستند.[۱] بنابراین، مستثنی در این‌آیه، مردانی است که افزون بر عدم قابلیت بهره‌وری جنسی، توان زندگی مستقل را نیز ندارند(خویی،۹٥/۱).

اگر چنین رویکردی به عبارت »التابعین غیر اولی الاربة من الرجال« داشته باشیم، دراین صورت باید مدعی شویم منظور از آن یا مردان کهنسالی است که بر اثر زیادی سن، توان اداره زندگی خود را نداشته، تمایل جنسی‌شان را نیز از دست داده‌اند یا مردانی‌است که به واسطه عدم برخورداری از سلامت عقل، نه تنها نمی‌توانند به شکل مستقل زندگی کنند، بلکه فاقد هر گونه درکی از کامجویی جنسی هستند.[۲]

شاهد بر درستی چنین برداشتی از این فراز از آیه کریمه، روایت زراره و روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله است که عبارت »التابعین غیر اولی الاربة من الرجال« در آنها چنین معنا شده است: «الاحمق الذی لا یأتی النساء»(کلینی،٥۲۳/٥)، همچنان که‌در

۱. ابن منظور،۲۸/۸: «غیر أولی الاربة... هم أتباع الزوج ممن یخدمه مثل الشیخ الفانی و العجوز الکبیرة».
۲. بنابراین، اختصاص‌دادن آیه تنها به مردان ناتوان یا کم توان ذهنی (بُله) که فاقد خواسته‌های جنسی هستند (طباطبایی،۱۱۲/۱٥)، درست به نظر نمی‌رسد.

تفسیر قمی آمده است: «فهو الشیخ الکبیر الفانی الذی لا حاجة له فی النساء» (قمی، ۱۰۲/۲).

بر این اساس، نمی‌توان افرادی را که دارای انگیزه‌های جنسی هستند، ولی بر اثرعارضه‌ای تمام یا بخشی از اندام تناسلی خود را از دست داده‌اند (مجبوب) یا بر فرض وجود اندام‌های جنسی، تنها قدرت بهره‌وری جنسی خود را از دست داده‌اند (عنین)[1] یا با وجود سلامت اندام‌های جنسی و قدرت بر بهره‌وری جنسی، تنها تمایل و انگیزه خود را برای بروز رفتارهای جنسی از دست داده‌اند یا با وجود سلامت، قدرت و انگیزه، توان زندگی مستقل را ندارند، از جمله مردانی به حساب‌می‌آیند که رعایت پوشش در برابر آنها لازم نباشد.[2]

۲ـ «او الطفل الذین لم یظهروا علی عورات النساء». تردیدی نیست که منظور از «عورات النساء» اندام‌های جنسی زنانه است، هم‌چنان که واژۀ »یظهروا» نیز می‌تواند به یکی از دو معنای »آشکاری» یا «غلبه» باشد.

قرآن کریم واژۀ »طفل» را با عبارت »الذین لم یظهروا علی عورات النساء» توصیف کرده‌است. این عبارت هم‌چنان که می‌تواند قیدی تأکیدی باشد، می‌تواند قیدی احترازی نیز باشد.

در صورت اول، ما تنها با یک گروه از افرادی روبرو هستیم که آنان را «طفل» می‌خوانیم، ویژگی این گروه عدم شناخت از اندام‌های جنسی زنانه یا عدم توان بهره‌وری از آن است. روشن است که در این صورت، برای فهم معنای »طفل» می‌بایست به سراغ عُرف رفته، ببینیم مردم این واژه را به چه معنا به کار برده و بر چه

---

۱. این که قدرت بهره وری جنسی در صدق عنوان »غیر اولی الاربة» کافی است یا نه، سبب اختلاف فقها در جواز و عدم جواز نگاه فرد اخته شده به زنان نامحرم شده است؛ ر.ک: عاملی،۵۵/۷.

۲. بر این اساس، به نظر می‌رسد این‌تعریف‌ها به تنهایی دربارۀ »غیر اولی الاربة من الرجال» روا نباشد: «الذی لم یبلغ أربه أن یطلع‌علی عورة النساء (ابن حجر عسقلانی،۳۴۰/۸)، «الذین لا حاجة لهم الی جماع النساء، و لاینالون السبیل الی قضاء الحاجة منهن» (یحیی بن حسین، ۳٦۵/۱)، «الذی یرید الطعام و لایرید النساء» و «التابع یتبعک یصیب من طعامک» (طبری،۱٦۲/۱۸)، «لا یهمه الا بطنه ولا یخاف علی النساء» و «من لیس له ارب» (بخاری،۲/٦).

گروه از پسر بچه‌ها اطلاق می‌کنند. اما در صورت دوم ما با گروه‌های سنی مختلفی از پسران روبرو هستیم که تنها برخی از آنها با عبارت »الذین لم یظهروا علی عورات النساء« قابل توصیف هستند؛ در نتیجه بایستی به دنبال شناسایی ایشان بوده، ببینیم خدای متعال عدم لزوم پوشش بانوان را درباره چه رده سنی از پسران مطرح کرده است.

بدون شک با رسیدن کودک به بلوغ جنسی، قابلیت فهم از اندام‌های جنسی وبهره‌وری از آنها در او به وجود آمده، عنوان »طفل« نیز بر وی صادق نخواهد بود؛ هم‌چنان که از دورهٔ شیرخوارگی تا رسیدن به سن تشخیص (غیر ممیز) نیز این قابلیت وجود نداشته، عنوان مزبور بر او صادق خواهد بود.

اما آنچه برای ما اهمیت دارد، چگونگی برخورد با پسرانی است که نه آن قدر رشد کرده‌اند که به بلوغ رسیده باشند و نه آن قدر خرد سال هستند که فاقد قابلیت فهم روابط جنسی باشند (ممیّز).

اگر واژهٔ »ظهر« به مفهوم غلبه بوده و غلبه بر اندام‌های جنسی زنانه، کنایه از قدرت بر ایجاد روابط جنسی (نزدیکی) باشد و بپذیریم که این قدرت تنها با بلوغ جنسی به وجود می‌آید؛ در این صورت حکم خواهیم کرد که منظور از «او الطفل الذین لم یظهروا علی‌عورات النساء»، پسران نابالغ است، در هر رده سنی که می‌خواهند باشند (ر.ک: طباطبایی،۱۱۲/۱۵؛ نحاس،٥۲٦/٤، شماره۳۲).[1]

اما اگر واژه »ظهر« به مفهوم آشکاری باشد و آشکاری اندام‌های جنسی زنانه، کنایه از فهم و شناخت آن باشد، در این صورت پسران نابالغی که به سن تشخیص رسیده‌اند (ممیز)، هرچند توان انجام رفتارهای جنسی را نداشته باشند، از عنوان »او

۱. جواز عدم استفاده از پوشش در برابر پسران نابالغ، در هر رده سنی که باشند را می‌توان از برخی تعریف‌هایی که برای عنوان »او الطفل الذین لم یظهروا علی عورات النساء« بیان شده است، نیز به دست آورد: «لم یبلغوا الحلم»(راغب اصفهانی،ص۳٥۳)، «لم یطیقوا مجامعة النساء» (طبرسی،۲٤۳/۷)،«الطفل الذین لم یکشفوا عن عورات النساء بجماعهن فیظهروا علیهن لصغرهن»(طبری،۱٦٥/۱۸).

الطفل الذین‌لم یظهروا علی عورات النساء» خارج بوده، می‌بایست در برابـر آنـان نیـز از پوشش استفاده کرد.[۱]

تردیدی نیست که قدر متیقن از «طفل»، کودکی است که به سـن تمییـز نرسـیده است (ر.ک: ابن قدامه،۳۴۹/۷)، اما با توجه به روایاتی کـه لـزوم اسـتفاده از پوشـش را برای بانوان تنها نسبت به افرادی می‌داند که به بلوغ رسیده‌اند،[۲] می‌بایست مدعی شـویم میزان در عدم وجوب پوشش، قدرت بر انجام رفتارهـای جنسـی اسـت کـه در شـرایط عادی، پس از بلوغ به وجود می‌آید، نه شناخت و فهم نسبت به اندام‌های جنسـی زنانـه (خویی،۸۸/۱ـ۸۹؛ روحانی،۱۲۴/۲۱ـ۱۲۶).

شاهد بر درستی چنین فهمی، اطلاق عنوان »طفل» بر تمامی سنین پیش از بلـوغ، درآیهٔ ۵۹ سورهٔ مبارکـه نـور اسـت (ر.ک: افنـدی،۷۶۲/۱): (وَ اِذَا بَلَـغَ الأَطفـالُ مِـنکُم اُلْحُلُمَ).

دقت در مطالب گذشته به خوبی روشن می‌سازد که مسـأله عـدم لـزوم رعایـت پوشش‌نسبت به دو گروه از مردان مطرح است؛ در نتیجـه، ایـن کـه برخـی از مفسـران عبارت «التابعین غیر اولی الاربة من الرجال» را بـه گونـه‌ای معنـا کـرده‌انـد کـه از نظـر محتوایی تفاوتی‌با عبارت »او الطفل الذین لم یظهروا علی عورات النسـاء» تفـاوتی پیـدا نمی‌کند،[۳] درست نخواهد بود. همچنان که طرح این ادعا که صدر و ذیل‌آیه حکایـت از اعتبار سه عامل: وابسته بودن، بی‌نیازی از زنان و عـدم شـناخت و اطـلاع از انـدام‌هـای جنسی زنانه در عدم لزوم رعایت پوشش دارد و این تنها در مـردان عقـب مانـده‌ذهنـی

---

۱. بر اساس چنین نگرشی، می‌توان برای عنوان »او الطفل الذین لم یظهروا علی عورات النساء» چنین تعریف‌هایی ارائه کرد: «الذی لم یبلغ مبلغاً یحکـی مـا یـری و حضـوره کغیبتـه» (حلـی،۷/۳)، «الـذی لا حـظ لـه مـن عـورهٔ النساء«(اردبیلی،ص۵۴۷)، «لم یعرفوها» (ابن جوزی،۳۵۷/۵).

۲. ابن بابویه،۴۳۶/۳،شماره۴۵۰۷: «یوخذ الغلام بالصلاة و هو ابن سبع سنین و لاتغطی المـرأه شـعرها منـه حتـی یحتلم»؛ حمیری،ص۳۸۵، شماره۱۳۵۵: «لا تغطی المرأة رأسها من الغلام حتی یبلغ الغلام».

۳. در معنای‌عبارت »التابعین غیر اولی الاربة من الرجال»، این احتمال‌ها مطرح شده است: «الطفل الذی لا ارب لـه فی النساء» (راوندی،۱۲۹/۲؛ طوسی،۴۳۰/۷)؛ «أو الطفل الذین لم یظهروا لم یدروا لما بهم من الصغر» (ابن حجـر، ۳۴۰/۸)؛ «العبد الصغیر» (طبرسی،۲۴۲/۷).

(الابله المولی علیه الذی لاتعلق له و لا توجه له الی النساء) مصداق پیدا می‌کند (روحانی،١٣١/٢١)، درست نخواهد بود؛ زیرا چنین افرادی تنها یکی از مصادیق‌عنوان «التابعین غیر اولی الاربة من الرجال» بوده، عنوان »او الطفل الذین لم یظهروا علی‌عورات النساء» نیز مصادیق خود را دارد.

دوم: عدم لزوم استفاده از پوشش برای بانوانی که فاقد جاذبه جنسی هستند. پیش ازاین توضیح دادیم که استفاده از پوشش فراگیر، امری است که رعایت آن برای تمامی‌بانوان الزامی است. اما برای این حکم کلی یک استثناء نیز وجود دارد، چرا که خداوند به گروهی از بانوان اجازه داده است که پوشش (جلباب) خود را کنار گذاشته، بدون آن که قصد خودآرایی داشته باشند، در برابر مردان نامحرم حاضر شوند «وَ الْقَواعِدُ مِنَ النِّساءِ الَّتی‌لا یَرْجُونَ نِکاحاً فَلَیْس عَلَیْهِنَّ جُنَاحٌ اَن یَضعْنَ ثِیَابَهُنَّ غَیرَ مُتَبرِّجَتٍ بزینَةٍ وَ اَن یَستَعْفِفْنَ خَیرٌلَّهُنَّ» (نور،٦٠/٢٤).

واژهٔ »قواعد» جمع بوده، مفرد آن، «قاعده» است. این واژه در اصل به مفهوم «ثبوت» و «استقرار» است و به همین دلیل به دامنه کوه و پایه‌های خانه، قاعده گفته می‌شود. اصطلاح »زن قاعد» به زنی گفته می‌شود که سال‌های متمادی از عمر او گذشته و ازدواج نکرده باشد؛ همچنین به زن یا نخلی که قابلیت باروری (حمل) نداشته باشد، «قاعده»گفته می‌شود، چرا که در بارور نبودن به ثبات رسیده است (طوسی، ٤٦٠/١ـ٤٦١).همچنان که می‌تواند از ریشه »قَعَد» به معنای عجز و مفرد آن »قاعد» باشد و منظور از زنان قاعد، زنانی است که ناتوان از باروری و آوردن فرزند هستند (ابن‌جوزی،٣٧٤/٥).

صرف نظر از ساختار لغوی واژه »قواعد»، خدای تعالی این گروه از زنان (القواعد من النساء) را با عبارت »التی لایرجون نکاحاً» توصیف کرده است. این صفت می‌تواند صفتی (قیدی) تأکیدی ـ توصیفی یا احترازی باشد (ر.ک: طباطبایی،١٦٤/١٥).

در صورت نخست، خداوند در صدد است با جملهٔ »التی لایرجون نکاحاً» منظور

خود را از «القواعد من النساء» بیان کند. بر این اساس، زنان قاعد آن گروه از زنانی هستند که امیدی به ازدواج ندارند. امید به ازدواج نداشتن، کنایه از این که به واسطه سن زیاد، مردان تمایلی به ازدواج با آنها ندارند؛ هم‌چنان که سن زیاد سبب شده است این گروه از زنان، خود هم رغبتی به ازدواج نداشته باشند (طوسی،٤٦١/٧؛ طبرسی،۲۷۱/۷؛ طبری،۲۱۹/۱۸ـ۲۲۰). از آنجا که قرار گرفتن در چرخه زناشویی به دو عامل جاذبه جنسی برای طرف مقابل و نیاز جنسی برای خود فرد بستگی‌دارد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که منظور از «القواعد من النساء» زنانی است که به‌واسطهٔ پیری، نه برای مردان جاذبه جنسی دارند[1] و نه خود نیاز جنسی دارند؛ از این رو، در چرخهٔ زناشویی قرار نمی‌گیرند.

در صورت دوم، جملهٔ «التی لایرجون نکاحاً» بیان‌گر این مطلب است که «القواعد من‌النساء» عنوانی است عام و شامل گروه‌های مختلفی از بانوان که تنها یک دسته از آنها منظور نظر خداوند است.

در این صورت، جملهٔ «التی لایرجون نکاحاً» به دلالت التزام، حاکی از معنایی است که‌مفسران در بیان آن، دو نظر به ظاهر مختلف مطرح کرده‌اند: ۱ـ زنانی که یائسه شده‌اند (طوسی،٤٦١/٧؛ طبرسی،۲۷۱/۷؛ طباطبایی،١٦٤/١٥) ۲- زنانی که نازا شده‌اند (ثعالبی،۱۹۷/٤؛ نحاس،٥٥٥/٤). اما از آن جا که در شرایط عادی میان یائسگی و ناباروری ارتباط مستقیمی برقرار است، می‌توان هر دوی آنها را به‌عنوان ملاک رسیدن به مفهوم «التی لایرجون نکاحاً» معرفی کرد (ر.ک: قرطبی،۳۰۹/۱۲؛ طبری،۲۱۹/۱۸).

به نظر می‌رسد جملهٔ «التی لایرجون نکاحاً»، صفتی است تأکیدی نه احترازی، زیرا رسیدن به سن یائسگی و ناباروری، نمی‌تواند سبب از بین رفتن قابلیت بهره‌وری جنسی‌شده، سال‌ها پس از این زمان نیز، زنان جاذبه جنسی خود را هم‌چنان دارا هستند

---

۱. برخی از مفسران، فقدان جاذبه جنسی در این گروه از زنان را چنین توصیف کرده‌اند: «هی التی تستقذر من کبرها» (ثعالبی،۱۹۷/٤)، «هی التی إذا رأیتها استقذرتها» (نحاس،٥٥٥/٤)، «هی التی إذا رأیتها تستقذرها من کبرها» (قرطبی،۳۰۹/۱۲).

(حسینی،ص۴۷۳-٤٧٤).[1] از این رو، جمله «التی لایرجون نکاحاً» چیزی جز توضیح «القواعد من النساء» نبوده و منظور از آنها بیان این مطلب است که گروهی از زنان به واسطهٔ کهولت به چنان حالتی می‌رسند که به واسطهٔ نبود جاذبه جنسی از یک سو و نبود نیاز جنسی از سوی دیگر، در شرایط عادی، موضوع ارتباط جنسی قرار نمی‌گیرند (اردبیلی، ص۵۵۳؛ حلی،۸/۳).

به هر حال، این گروه از بانوان مجاز هستند پوشش خود را مشروط به این که درصدد خودآرایی نباشند، کنار گذارند؛ (فَلَیْس عَلَیْهِنَّ جُنَاحٌ اَن یَضعْنَ ثِیَابَهُنَّ غَیرَ مُتَبرِّجَت بزِینَة).

هرچند قرآن کریم در این آیه از واژه «ثیاب» به مفهوم «لباس» برای شناساندن پوشش‌استفاده کرده است، اما مفسران بر این باورند که منظور از آن، کنار گذاشتن چادر(جلباب) یا هر پوشش فراگیری (ملحفه، رداء) است که پیش از این دربارهٔ لزوم استفاده از آن گفتگو کردیم (ثعالبی،۱۹۷/٤؛ طبری،۲۲۰/۱۸؛ نحاس،٥٥٦/٤).

اما به نظر می‌رسد ضرورتی به اکتفا به برداشتن روپوش وجود نداشته بود، این گروه از بانوان مجاز هستند، افزون بر آن، روسری (خمار) را نیز برداشته، مو و گردن خود را در معرض دید مردان نامحرم قرار دهند (ابن ترکمانی،۸۳/۷؛ نجفی،۸۵/۲۹؛ روحانی،۱۲۳/۲۱؛ راوندی،۱۳۱/۲). به همین دلیل، در روایت حلبی و حریز، «وضع ثیاب» به «وضع خمار و جلباب» معنا شده (کلینی،۵۲۲/۵، شماره۱ و٤) و در روایت یونس و بزنطی حدود این معنا به «کشف رأس و ذراع» تعیین شده است (طوسی،٤٦٧/٧، شماره۱۸۷۱؛ حمیری،ص۳٦۳، شماره۱۳۰۰). بر این اساس، اکتفا به «وضع جلباب» در روایت ابی الصباح کنانی و محمد بن ابی‌حمزه و محمد بن‌مسلم (طوسی،٤٨٠/٧، شماره۱۹۲۸؛ کلینی،۵۲۲/۵) را بایستی حمل بر استحباب کرد (خویی،۸۲/۱).

---

۱. قرطبی،۳۰۹/۱۲: «اللاتی قعدن عن الولد، و لیس ذلک بمستقیم، لان المرأة تقعد عن الولد و فیها مستمتع».

ناگفته پیداست که حتی اگر این روایات نیز وجود نمی‌داشتند، از آن جا که عریان‌کردن بدن امری است مخالف با مبنای خداوند متعال در تناسب احکام با کرامت انسانی، برای واژهٔ «ثیاب» اطلاقی وجود نداشت تا بتوان به جواز برهنه کردن تمام بدن به جز اندام‌های جنسی برای این گروه از زنان، حکم کرد (خویی،۸۲/۱ـ۸۳؛ روحانی، ۱۲۲/۲۱). بنابراین، دامنه جواز، محدود به پوشش‌های ظاهری بوده، شامل تمام لباس‌های فرد نمی‌شود (ابن جوزی،۳۷٤/۵)؛ تنها آشکار کردن آن مقدار از بدن که پوشاندن آن در این گروه از زنان متعارف نیست، جایز است (طباطبایی یزدی،٤۸۹/۵).

اگر بپذیریم عدم لزوم استفاده از پوشش برای بانوان مسن، استثنایی است برای حکم‌کلی وجوب پوشش برای بانوان و دلیل آن فقدان جاذبه جنسی برای مردان و عدم نیاز جنسی برای خود این بانوان است، عدم استفاده از پوشش هنگامی رواست که بانوان مسن در صدد نباشند با ترک پوشش، زمینه تحریک جنسی مردان را فراهم کنند؛ به همین دلیل خدای تعالی حکم به جواز استفاده از پوشش را مشروط به عدم خودآرایی کرده است (غَیرَ مُتَبرِّجَتٍ بزِینَة).

اما نباید از یاد برد که جاذبه و نیاز جنسی دو عامل متغیر هستند که در شرایط مختلف، کارکرد یکسانی ندارند، چه بسا مردانی که در شرایط خاص مایل باشند نیاز خود را از طریق بانوان مسن تأمین کنند و کم نیستند بانوانی که با وجود گذر در مسیر پیری، همچنان نیازمند روابط جنسی هستند؛[1] از این رو، خدای متعال استفاده از پوشش را حتی برای این گروه از بانوان امری پسندیده دانسته و با استفاده از واژه «عفت» نشان داده است که پوشش راهی‌مطمئن برای حفظ پاکدامنی است (ر.ک: اردبیلی،ص۵۵۳ـ۵۵٤؛ طبرسی،۲۷۱/۷؛ طوسی،٤٦۱/۷؛ ثعالبی،۱۹۷/٤؛ ابن‌جوزی،۳۷۵/۵؛ نحاس،۵۵۵/٤، شماره۷۳؛ طباطبایی،۱٦٤/۱۵) (وَ اَن یَستَعْفِفْنَ خَیرٌ لَّهُنَّ).

---

۱. وجود همین تفاوت‌ها سبب شده است که احتمال عدم تفاوت زنان مسن و جوان در لزوم استفاده از پوشش و حدود آن نیز مطرح شده باشد؛ ر.ک: کرکی،۳٤/۱۲؛ حلی،۸/۳.

دقت در مطالب گذشته، این نکته اساسی را روشن می‌سازد که مهم‌ترین کارکرد پوشش، کاهش تحریک‌های جنسی در طرف مقابل است؛ به همین جهت، هنگامی که بستر برای تحریک جنسی در شرایط عادی از بین می‌رود، استفاده از پوشش نیز ضرورت خود را از دست می‌دهد.

پیوستگی دو سویه میان پوشش و تحریک جنسی را حضرت رضا علیه السلام در پاسخ به پرسش محمد بن سنان چنین توضیح می‌دهند: «حرم النظر الی شعور النساء المحجوبات بالازواج و غیرهن من النساء لما فیه من تهییج الرجال و ما یدعو التهییج إلی الفساد و الدخول فیما لایحل و لایحمل، و کذلک ما أشبه الشعور إلا الذی قال الله تعالی: والقواعد من النساء اللاتی لا یرجون نکاحاً فلیس علیهن جناح أن یضعن ثیابهن غیر الجلباب و لا بأس بالنظر الی شعور مثلهن» (ابن‌بابویه،۲/٥٦٤ـ٥٦٥).

نتیجه

اگر می‌خواهیم بنیان خانواده مستحکم و تا سر حد امکان، خلل‌ناپذیر باشد، باید تعامل هریک از زن و مرد با جنس مخالف خود در بیرون از محیط خانواده (زناشویی) به گونه‌ای باشد که تعادل روحی و آرامش روانی آنان بر هم نریزد و این ممکن نیست جز با پرهیز ازخودآرایی جنسی، همان چیزی که قرآن از آن با عنوان بازگشت به آداب و رسوم دوره جاهلیت یاد می کند (وَ لا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِيَّةِ الْأُولى) (احزاب،۳۳/۳۳). چنین روشی، خود به خود بستر پایبندی اخلاقی به خانواده را فراهم ساخته، با برقراری رابطه عاطفی میان زن و مرد، احتمال گریزپایی هریک از آنان را در جامعه به کمترین میزان ممکن می‌رساند.

منابع

قرآن کریم.

ابن ترکمانی (ماردینی)، علاء الدین بن علی، ***الجوهر النقی***، دار الفکر، بی‌تا.

ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، ***زاد المسیر فی علم التفسیر***، تحقیق محمد بن عبدالله، بیروت: دار الفکر، ١٤٠٧ق.

ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین، ***فتح الباری شرح صحیح البخاری***، بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا.

ابن حزم، علی بن احمد، ***المحلی***، تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت: دار الفکر، بی‌تا.

ابن رشد قرطبی، محمد بن احمد، ***بدایة المجتهد و نهایة المقتصد***، تحقیق‌خالد عطار، بیروت: دار الفکر،١٤١٥ق.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ***الشفاء***، قم: منشورات مکتبة آیة الله المرعشی،١٤٠٥هـ

ابن عابدین، محمد امین، ***حاشیة رد المختار علی الدر المختار***، بیروت: دار الفکر،١٤١٥هـ

ابن قدامه، عبدالرحمن، ***الشرح الکبیر***، بیروت: دار الکتاب العربی، بی‌تا.

ابن کثیر قرشی، اسماعیل، ***تفسیر القرآن العظیم***، تحقیق یوسف عبدالرحمن‌المرعشلی، بیروت: دار المعرفه،١٤١٢هـ

ابن منظور، محمد بن مکرم، ***لسان العرب***، قم: ادب الحوزة، ١٤٠٥هـ

ابن نجیم مصری، زین الدین بن ابراهیم، ***البحر الرائق شرح کنزالدقائق***، بیروت: دارالکتب العلمیة. ١٤١٨ق.

ابن‌بابویه، محمد بن علی، ***علل الشرایع***، نجف: مکتبة الحیدریة،١٣٨٥ق.

ابن‌بابویه، محمد بن علی، ***من لا یحضره الفقیه***، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین،١٤٠٤ق.

اردبیلی، احمد بن محمد، ***زبدة البیان فی احکام القرآن***، تحقیق بهبودی، تهران: المکتبة المرتضویة، بی‌تا.

افندی، محمد علاء الدین، ***حاشیهٔ قرة عیون الاخبار تکملة رد المختارعلی الدر المختار***، دار الفکر، ١٤١٥هـ

بحرانی، یوسف، ***الحدائق النّاضرة فی احکام العترة الطّاهرة***، تحقیق محمد تقی‌ایروانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ١٣٦٣.

بخاری، محمد بن اسماعیل، ***صحیح بخاری***، بیروت: دار الفکر،١٤٠١هـ

ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، ***الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن***، بیروت: دار احیاء التراث العربی،١٤١٨هـ .

ثوری، سفیان بن سعید، ***تفسیر سفیان الثوری***، بیروت: دار الکتب العلمیة،١٤٠٣هـ

جصّاص، احمد بن علی، ***احکام القرآن***، بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤١٥هـ

جوادی آملی، عبدالله، ***کتاب الصلاة***، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ١٤٠٥هـ

حسینی، سید هادی و دیگران، ***کتاب زن***، تهران: انتشارات امیر کبیر،١٣٨١.

حکیم، سید محسن، ***مستمسک العروة الوثقی***، نجف: مطبعة الآداب،١٣٩١.

حلی، جعفر بن حسن، ***المعتبر فی شرح المختصر***، قم: مؤسسه سید الشهداء،١٣٦٤.

حلی، حسن بن یوسف، ***منتهی المطلب***، تبریز،١٣٣٣.

حلی، محمد بن حسن، ***ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد***، قم: انتشارات علمیه،١٣٨٧هـ

حمیری، عبدالله بن جعفر، ***قرب الاسناد***، قم: مؤسسه آل البیت،١٤١٣هـ

خمینی، مصطفی، ***مستند تحریر الوسیلة***، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی، ١٤١٨هـ

خویی، محمد تقی، ***کتاب النکاح (مبانی العروة الوثقی)***، قم: دار الهادی،١٤٠٧هـ

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ***المفردات فی غریب القرآن***، دفتر نشرکتاب، ١٤٠٤ه

رافعی، عبد الکریم بن محمد، ***فتح العزیز فی شرح الوجیز***، دار الفکر، بی‌تا.

راوندی، قطب الدین، ***فقه القرآن***، قم: کتابخانه آیة اللّه مرعشی، ١٤٠٥ه

رشید پور، مجید، ***تعادل و استحکام خانواده***، تهران: مؤسسه اطلاعات،۱۳۷۳.

روحانی، محمد صادق، ***فقه الصادق فی شرح التّبصرة***، قم: مؤسسه دارالکتب، ١٤١٢ه

روحانی، محمد صادق، ***المسائل المستحدثة***، قم: دار الکتاب ١٤١٤ه

زبیدی، محمد مرتضی، ***تاج العروس فی جواهر القاموس***، بیروت: مکتبة الحیاة، بی‌تا.

سعدی، ابو جیب، ***القاموس الفقهی***، دمشق: دار الفکر،١٤٠٨ه

سید بکری دمیاطی، ***اعانة الطالبین***، بیروت: دار الفکر،١٤١٨ه

سید سابق، ***فقه السنة***، بیروت: دار الکتاب العربی، بی‌تا.

سیوطی، جلال الدّین، ***الدر المنثور فی التّفسیر الماثور***، بیروت: دار المعرفة، بی‌تا.

شربینی، محمد بن احمد، ***الاقناع فی حل الفاظ شجاع***، بیروت: دار المعرفة، بی‌تا.

شریف رضی، ***حقائق التأویل فی متشابه التنزیل***، بیروت: دار المهاجر، بی‌تا.

شوکانی، محمد بن علی، ***نیل الاوطار من احادیث سیّد الاخیار***، بیروت: دارالجیل، ۱۹۷۳م.

شوکانی، محمد بن علی، ***فتح القدیر***، عالم الکتب، بی‌تا.

صنعانی، عبدالرزاق بن همام، ***تفسیر القرآن***، ریاض: مکتبة الرشد، ١٤١٠ه

طباطبایی یزدی، محمد کاظم، ***العروة الوثقی***، قم: مؤسسه نشر اسلامی،١٤١٧ه

طباطبایی، محمد حسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، قم: مؤسسه نشر اسلامی،١٤٠٢ه

طبرسی، فضل بن حسن، ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ١٤١٥ه

طبرسی، فضل بن حسن، ***جوامع الجامع***، قم: مؤسسه نشر اسلامی،١٤١٨ه

طبری، حسن بن فضل، ***مکارم الاخلاق***، منشورات الشریف الرضی، ١٣٩٢ه.

طبری، محمد بن جریر، ***جامع البیان عن تاویل آی القرآن***، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر، ١٤١٥ه

طریحی، فخر الدّین، ***مجمع البحرین***، مکتب نشر الثقافة الاسلامیة، ١٤٠٨ه

طریحی، فخر الدین، ***تفسیر غریب القرآن***، قم: انتشارات زاهدی، بی‌تا.

طوسی، محمد بن حسن، ***تهذیب الاحکام فی شرح المقنعة***، تصحیح آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ١٣٦٥.

طوسی، محمد بن حسن (.)، ***کتاب الخلاف***، قم: مؤسسه نشر اسلامی،١٤٠٧ه

طوسی، محمد بن حسن، ***التبیان فی تفسیر القرآن***، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی، ١٤٠٩ه

عاملی، زین الدین بن علی، ***مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام***، قم: مؤسسه معارف اسلامی،١٤١٣ه.

عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، ***تفسیر نور الثقلین***، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ١٤١٢ه

عظیم آبادی، محمد شمس الحق، ***عون المعبود شرح سنن ابی‌داود***، بیروت، دار الکتب العلمیة، ١٤١٥ه

فیض کاشانی، مولا محسن، ***تفسیر الصافی***، تهران: مکتبة الصدر،١٤١٦ه

قرطبی، محمد بن احمد، ***الجامع لاحکام القرآن***، بیروت: دار احیاءالتراث العربی، ١٤٠٥ه

قمی سبزواری، علی بن محمد، ***جامع الخلاف و الوفـاق بـین الامـامیـة و بـین ائمـة الحجاز و العراق***، زمینه سازان ظهور امام عصر،۱۳۷۹.

قمی، علی بن ابراهیم، ***تفسیر القمی***، تصـحیح سـید طیـب موسـوی جزائـری، قـم: دار الکتب، ١٤٠٤ھ

کاشانی، ابوبکر بن مسعود، ***بدائع الصـنائع فـی ترتیـب الشـرائع***، پاکسـتان: انتشـارات حبیبیه. ١٤٠٩ھ

کاهانی مقدم، کاظم، ***تعلیم و تربیت در اندیشه بوعلی سـینا***، مشـهد: انتشـارات صـبرا. ۱۳۸۷.

کرکی، علی بن حسین، ***جامع المقاصد فـی شـرح القواعـد***، قـم: مؤسسـه آل البیـت. ١٤٠٨ھ

کلینی، محمـد بن یعقـوب، ***الاصول من الکافی***، تهـران: دار الکتب الاسلامیة،۱۳۸۸ھ

کوفی، ابن ابی‌شیبۀ، ***المصنف فی الاحادیث و الآثـار***، تحقیـق سـعید محمـد اللحـام، بیروت: دار الفکر١٤٠٩ھ

لیثی واسطی، علی بن محمد، ***عیون الحکم و المواعظ***، قم: دار الحدیث.

مؤمن قمی، محمد (***کتاب الصلاة***، قم: مؤسسه نشر اسلامی. ١٤٠٥ھ

مجاهد بن جبر، ***تفسیر مجاهد***، اسلام آباد، مجمع البحوث الاسلامیة، بی‌تا.

مجلسی، محمد باقر، ***بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار***، بیروت: مؤسسـة الوفاء،١٤٠٣ھ

محلی، محمد بن احمد ـ سـیوطی، عبـدالرحمن ابـی‌بکـر، ***تفسـیر الجلالـین***، بیـروت: دارالمعرفۀ، بی‌تا.

نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام فی شـرح شـرایع الاسـلام***، تحقیـق شـیخ‌عبـاس قوچانی، تهران: دار الکتب الاسلامیة،١٣٦٧.

نحاس، ابی‌جعفر، ***معانی القرآن***، تحقیق محمد علی صابونی، عربستان سعودی: دانشگاه ام القری. ۱٤۰۸ه

نووی، یحیی بن شرف، ***المجموع فی شرح المهذّب***، دار الفکر، بی‌تا.

واحدی نیشابوری، علی بن احمد، ***اسباب النزول***، قاهره: مؤسسة الحلبی. ۱۳۸۸ه

یحیی بن حسین، ***الاحکام فی الحلال و الحرام***، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.